



Les images chez les enfants et chez les primitifs

Philippe Malrieu

► To cite this version:

Philippe Malrieu. Les images chez les enfants et chez les primitifs. Journal de Psychologie normale et pathologique, 1957, pp. 297-308. halshs-01104643

HAL Id: halshs-01104643

<https://shs.hal.science/halshs-01104643>

Submitted on 18 Jan 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

JOURNAL D E PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE

FONDATEURS : P. JANET et G. DUMAS
DIRECTEURS : P. GUILLAUME et I. MEYERSON

JUILLET-SEPTEMBRE 1957



PH. MALRIEU

LES IMAGES CHEZ LES ENFANTS
ET CHEZ LES PRIMITIFS

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

LES IMAGES CHEZ LES ENFANTS ET CHEZ LES PRIMITIFS

La notion d'une pensée prélogique, commune aux enfants et aux primitifs, a contribué à nous délivrer de la croyance en la permanence des fonctions. Les correspondances que l'on croyait pouvoir affirmer entre la magie spontanée des enfants et les coutumes propitiatoires des primitifs, entre les interprétations animistes ou artificialistes des uns et des autres, nous ont familiarisés avec l'idée d'une histoire de l'esprit.

On sait à quelles objections s'est heurtée cependant l'hypothèse du parallélisme entre phylogénèse et ontogénèse. Les critiques, à vrai dire, se sont placés dans deux perspectives bien différentes. Les uns, comme S. Isaacs¹, L. Deshaies², lui reprochaient de surestimer la distance entre l'enfant et l'adulte civilisés, en méconnaissant, en celui-ci, les vestiges de pensée prélogique et, en celui-là, l'aptitude à raisonner et à user d'esprit critique : en diminuant cette distance, ils étaient portés à accroître la différence qui existe entre l'enfant et l'homme primitif, et à nier la répétition ontogénétique de l'histoire de l'espèce. C'est dans une autre perspective que se plaçait, dès 1925, I. Meyerson, au cours des discussions qu'il eut avec Piaget sur le problème de la magie. Il faisait remarquer³ que « le contenu et la forme du phénomène magique sont liés assez intimement à des actions sociales, à la communication ». Il y a loin de la magie du primitif, cohérente, socialement organisée, encadrée en des croyances auxquelles la vie du groupe est suspendue, aux rites des enfants, qui suscitent une croyance « faible et peu continue », à moins qu'elle ne soit cultivée par des sociétés enfantines organisées. De son côté, H. Wallon⁴

1. *Intellectual growth in young children*, London, 1930, p. 78.

2. La notion de relation chez l'enfant, *Journal de Psychologie*, 1927, p. 113.

3. Le point de vue d'I. MEYERSON est résumé dans la *Représentation du monde chez l'enfant*, de J. PIAGET, Paris, 1926, p. 413-416.

4. *De l'acte à la pensée*, Paris, 1942, p. 92-121.

observait que les ressemblances entre enfants et primitifs ne peuvent être rapportées à des causes identiques, puisque tout autres sont les milieux auxquels ils s'ajustent. « Simples rencontres, dit-il, plutôt que véritable parallélisme » : l'enfant, notamment, ne possède pas la catégorie de l'occulte, n'a pas le sens des puissances invisibles ; il a des attitudes, alors que le primitif a des systèmes et cherche à penser l'ensemble de l'univers.

Mais ces critiques, si elles ont pu faire reculer quelque peu la conception d'une évolution parallèle de l'enfant et de l'humanité, n'ont pas pour autant fait s'évanouir l'hypothèse d'une pensée primordiale identique. Piaget la reprend dans *La formation du symbole chez l'enfant*, lorsqu'il admet que, s' « il y a convergence entre la pensée de l'enfant et des représentations historiques », c'est parce que la mentalité primitive est en réalité demeurée au niveau de la mentalité infantile. Avec Jung, il admet « une pensée symbolique primitive, indépendante des mécanismes de refoulement ou de censure »¹. Et, de son côté, C. Lévi-Strauss, après avoir repris contre Piaget les critiques de S. Isaacs, en vient en définitive à admettre que la pensée de nos enfants contient en germe — à côté de beaucoup d'autres — les structures mentales des sociétés primitives : « Chaque enfant apporte en naissant, sous forme de structures mentales ébauchées, l'intégralité des moyens dont l'humanité dispose de toute éternité pour définir ses relations au Monde et ses relations à Autrui. »². La psychologie de l'enfant pourrait ainsi accéder aux systèmes les plus primitifs, les plus éloignés de notre civilisation, puisqu'en lui coexistent les schémas culturels de toutes les sociétés.

S'il est un point où la ressemblance entre l'enfant et le primitif doit être facile à saisir, c'est sans doute celui de la pensée symbolique : c'est par elle, en effet, que l'homme a commencé à instituer des correspondances entre des mondes divers, et qu'il s'est évadé des conduites de l'adaptation motrice. C'est avec l'image qu'a débuté la vie représentative et que s'est constituée une vie intérieure. S'il existe une pensée spontanée, identique aux origines de l'humanité et dans l'enfance, c'est bien dans la pensée imaginative que nous devrions la découvrir.

1. *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel et Paris, 1945, p. 211.

2. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949, p. 120.

* * *

Et, de fait, une observation rapide va déceler bien des ressemblances et des correspondances entre la phylogénèse et l'ontogénèse des images.

C'est d'abord leur étroite liaison avec les affects qui nous frappe dans les deux cas. Tout participe à tout, pourvu que s'éveille une crainte ou une passion dominante. Un pêcheur, nous dit Leenhardt¹, ne tue pas un requin échoué dans son bateau, parce qu'il trouve en son regard une ressemblance avec le regard des ancêtres ; un enfant, des mois durant, va assimiler à des lions les objets les plus hétéroclites : rochers, troncs d'arbres, radiateurs... Chez l'un et chez l'autre, un thème préexistant, une attitude affective, non intentionnelle, mais passionnée, domine la conduite du sujet et l'amène à effectuer des objectivations qui s'emparent de n'importe quel stimulus. Une vieille femme, chez les Canaques, caresse et interpelle des rats blancs imaginaires : n'est-ce pas le geste même de l'enfant qui chevauche d'invisibles montures ? Dans les deux cas, l'imaginaire semble engendré par la puissance du désir. A quoi bon multiplier les exemples : qu'il s'agisse des objets porte-bonheur, porte-malheur, des méthodes pour se concilier les instruments nouveaux, les personnes inconnues, des paroles rituelles chargées d'apaiser l'angoisse par leur seule répétition..., il est incontestable que les ressemblances ne manquent pas entre l'enfant et le primitif.

Mais la crainte et le désir n'ont pas, à eux seuls, le pouvoir de créer l'image. S'ils sont efficaces, c'est, dans les deux cas, parce qu'ils provoquent de la part du sujet des mouvements, des paroles analogues à ceux qu'il accomplirait ou qu'il prononcerait en face de la réalité redoutée ou recherchée. Crainte et désir déclenchent des *simulacres*. L'image primitive est comme un récit gestuel, encore lié à la chose et à la situation, mais porté par la force des affects à exister en l'absence de la chose et de la situation. Il s'agit d'une répétition de ce qui pourrait être, d'une préparation de l'acte possible. Mais comment

1. Le requin est un totem des plus répandus : *Gens de la Grande Terre*, Paris, 1937, p. 172-175. Voir surtout, en ce qui concerne le « mythe de l'identité », *Do Kamo*, Paris, 1947, p. 25-30 : « Le Mélanésien se comporte comme impulsé par le mythe de l'identité. » Ainsi le corps humain ne fait qu'un avec certaines plantes.

l'acte peut-il se détacher de la situation qui normalement le provoque ?

C'est ici qu'intervient la notion d'une pensée spontanée, primitive, d'un pouvoir, commun à l'enfant et au primitif, de trouver des substituts du réel. Et, en effet, n'y a-t-il pas une grande ressemblance entre le rite propitiatoire du primitif, qui feint de recevoir la pluie qu'il désire¹, et la fiction de l'enfant qui brise la poupée représentant son frère² ? Dans les deux cas, il semble que la conduite soit déclenchée par la force des désirs, qu'ils aient le pouvoir de plonger le sujet hors de la situation réelle, dans l'irréalité de l'image. Le caractère subit de l'invention des fictions, toujours quelque peu imprévues, semble être l'indice d'une création subconsciente, caractéristique de l'individu, et indifférente au réel. Dans cette voie, on comprend qu'on ait pu rassembler le jeu, le rêve, le mythe, et même la construction névrotique, sous la catégorie de la pensée autistique.

Si nous essayons de serrer la réalité de plus près, nous allons cependant voir apparaître de grandes différences entre l'enfant et le primitif ; leur conduite imaginative obéit à des motivations bien différentes, elle a une tout autre fonction et, en conséquence, une tout autre structure.

Lorsque les fictions font leur apparition chez l'enfant, c'est par désir de jouer devant l'adulte un rôle semblable au sien : ainsi dès quinze mois, plus tôt peut-être, l'enfant imite les comportements de l'adulte : il fait semblant de boire en portant à ses lèvres un vase vide³, il imite la lecture d'une lettre, en murmurant des sons inintelligibles, un papier à la main — alors qu'il ne sait pas encore parler. Les jeux avec les poupées, les jeux de construction ne partent pas d'une autre motivation : il s'agit de jouer un rôle, celui de la mère, du constructeur, de l'éducateur... Ne peut-on, à ce sujet, parler d'altérocritisme ? Sans doute le geste d'imitation est-il fruste, sans doute assimile-t-il n'importe quel objet, parfois, à l'objet de l'activité réelle de l'adulte imité. Et l'on doit reconnaître qu'il vient un moment où l'enfant s'enferme dans la

1. On trouve de nombreux exemples de ces rites, par exemple, chez R. KREGLINGER, *Études sur le développement de la vie religieuse*, Bruxelles, 1919, p. 44 sq. ; chez L. LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive*, Paris, 1936, p. 119 sq.

2. Cf. M. RAMBERT, *La vie affective et morale de l'enfant*, Neuchâtel et Paris, 1945, p. 45.

3. P. GUILLAUME, *L'imitation chez l'enfant*, Paris, 1925, p. 109 sq.

réverie mimée de son jeu, dans le monde de ses créations, dans le monologue où il répond sans cesse aux questions qu'il se pose. Ces remarques pourtant ne peuvent nous faire adopter l'idée que dans le symbolisme ludique il y ait primat de l'assimilation (des choses aux tendances) sur l'accommodation (des conduites au réel)¹. Les fictions conservent toujours de leur origine cette fonction d'incorporer en l'enfant les pouvoirs qu'il ne possède pas — ceux de l'adulte, ou, aussi, chez les enfants particulièrement émotifs, ceux d'êtres surnaturels plus forts que l'adulte, et capables de réaliser des œuvres et des tours dont père, mère et maître seront à jamais incapables². C'est dire qu'il y a bien dans les fictions, au travers d'attitudes égocentriques, un modelage constant de l'enfant par l'adulte. Ce modelage est d'ailleurs encouragé, et parfois suscité, par les jouets que donne la famille, par les exemples que fournissent les aînés, ou les parents eux-mêmes.

L'enfant admire autrui et l'imité — et ainsi se rend indépendant de lui. Au cours du jeu intervient parfois la critique de l'adulte ou de l'aîné, qui montrent l'irréalité du jeu, ou simplement ses insuffisances : l'enfant alors corrige son geste, perfectionne son jeu, ou l'abandonne au profit d'un autre. Nous ne sommes qu'en apparence en présence d'une attitude autistique : il y a toujours un dialogue secret dans les fictions de l'enfant.

Il ne semble y avoir, dans les activités symboliques des primitifs, ni les mêmes motivations, ni la même orientation de l'imitation. D'une façon générale, il ne s'agit pas pour eux de s'élever au niveau de conduites supérieures, mais plutôt d'entrer en communion avec des réalités « naturelles-surnaturelles » : c'est le terme de *cosmomorphisme*³ qui semble le plus propre à définir cet effort pour se modeler sur les puissances extérieures dont l'homme a conscience qu'il dépend.

Il faut sans doute, pour saisir cette attitude, s'adresser à des civilisations relativement peu complexes, comme l'est celle des Néo-

1. Ce point de vue est central chez PIAGET : *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel et Paris, 1945, p. 169-178 et notamment p. 171 : « Il entre dans les attributs de l'assimilation pour l'assimilation d'être déformante et par conséquent, source de fiction symbolique. » Ce qui permet d'affirmer une filiation entre le jeu d'exercice et le jeu de fiction : « Le symbole préexiste en un sens dans l'assimilation sensori-motrice elle-même. » Il pourrait donc exister un symbolisme individuel. Nous ne le croyons pas possible.

2. La croyance dans le Père Noël émane de tels sentiments.

3. LEENHARDT, *Do Kamo*, p. 31.

Calédoniens. Leenhardt¹ a montré comment ils s'efforcent, dans la culture de l'igname par exemple, de ressembler à la nature et de créer un monde humain qui réponde aux exigences de la croissance de la plante. En période sèche, l'agriculteur s'abstient de tous les gestes, de tous les contacts qui le feraient participer à l'humide — le chef de culture se nourrira des plantes « sèches », plantes « mâles », des animaux qui, par leur couleur rouge par exemple, appartiennent au monde du feu et du soleil. C'est le contraire qui a lieu en période de pluie : absorption de plantes « humides », « femelles », simulacre d'attaque contre le soleil avec la hache consacrée, mise en veilleuse des feux... Bien d'autres représentations de la croissance doivent avoir lieu : sagaies lancées au ras du sol pour faire ramper les tiges, dans les airs lorsque le temps est venu de les faire grimper aux tuteurs, pose de la pierre mâle dans le sillon pour donner vigueur à la plante... De tels faits sont communs dans de nombreuses civilisations² : ils indiquent toujours comme une préparation de l'action réelle que la nature devra accomplir, en harmonie avec les hommes, pour répondre aux besoins de ces derniers.

Les différences sont nombreuses avec les jeux de l'enfant. Et d'abord il ne s'agit pas de fiction : l'acte symbolique — le jet de la sagaie, l'aspersion des hommes dans une mare en saison humide — est indispensable au comportement technique, il en fait partie. La conscience du « comme si » est très tôt présente chez l'enfant, en dépit de ses dénégations³ ; elle ne paraît pas possible chez le cultivateur néo-calédonien. En second lieu, celui-ci s'efforce de ressembler à l'univers ambiant — tel qu'il doit être pour que l'ordre humain puisse se perpétuer. Il y a bien, comme chez l'enfant, une imitation, une « accommodation » du sujet au réel. Mais ce n'est pas le même réel, et ce n'est pas la même imitation. L'enfant imite un ensemble d'actes de l'adulte. Le primitif aussi, en un sens, imite bien d'autres hommes : ceux qui lui ont enseigné comment il devait s'y prendre pour s'assurer la mai-

1. *Gens de la Grande Terre*, p. 63-70 ; *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, 1930, p. 114 sq.

2. Voir par exemple L. LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, p. 116 sq.

3. S'il peut arriver parfois, comme le souligne J. CHÂTEAU (*Le réel et l'imaginaire dans le jeu de l'enfant*, Paris, 1946, p. 198 sq.), qu'une émotion réelle naisse au cours de la fiction, l'émotion est trop instable pour qu'il y ait croyance en l'illusion. Cf. aussi notre livre, *Les émotions et la personnalité de l'enfant*, Paris, 1952, p. 231.

trise de la nature. Mais c'est, en définitive, celle-ci qu'il s'agit pour lui de copier afin d'en triompher, celle-ci et non point un monde d'actes humains séparés du milieu physique. La structure de l'imitation est de ce fait fort différente : elle n'est pas immédiate (comme, par exemple, dans le cas du simulacre de lecture d'une lettre), elle s'effectue au travers d'une somme d'institutions parfois très compliquées.

Ce point nous paraît devoir être souligné. Il concerne la structure et la fonction de l'image, et son degré d'indépendance.

Chez l'enfant, les images sont peu cohérentes et peu suivies (rares sont les histoires continuées du genre de celles que décrit Piaget¹). Dans les jeux de fiction cette incohérence est en elle-même source d'attrait, car elle diversifie et elle travestit le réel, elle le rend comique. L'imaginaire ainsi reste en marge du monde ; il n'est pas le principe de l'équilibre personnel et social qu'il peut être dans les civilisations archaïques. Étant concurrencé par les propos et les exemples des adultes, il est en état d'instabilité. Il s'agit d'actes « pour rire », puisqu'ils consistent en la *déformation* de conduites sérieuses.

Chez les peuples archaïques au contraire, il s'agit de conduites solidement constituées, organisées. Les additions ne sont certainement pas rares, comme en témoignent les variations de tribu à tribu, ou les enrichissements introduits lors du contact avec des civilisations étrangères ; ils ne sont cependant acceptés que s'ils viennent de personnages éminents, et ils doivent répondre à une intention générale. La fonction apparaît, dans son ensemble, solidement structurée. Citant l'exemple de l'envoûtement de la femme adultère chez les Aruntas², Hubert et Mauss soulignent la cohérence et la complexité des rites magiques : « En plus de la fabrication d'une image [simulacre de la mise à mort de la femme]..., le rite comporte tout un attirail d'autres images préalablement enchantées, de pierres à esprits, d'aiguilles rendues magiques bien avant la cérémonie ; enfin, il se pratique dans un lieu secret et qualifié par un mythe. » Ils en concluent que, si le rite magique est efficace, ce n'est pas dû uniquement au fait qu'il imite les phénomènes qu'il veut provoquer (il n'agit pas seule-

1. *La formation du symbole chez l'enfant*, p. 137-147. Cf. H. DELACROIX, *Psychologie de l'art*, Paris, 1927, p. 17-21.

2. Théorie de la magie, in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, p. 92-93.

ment par « sympathie »). Ce ne sont pas seulement des associations d'idées qui ont dû intervenir dans sa construction, ce n'est pas seulement la pensée spontanée, mais une croyance plus complexe, plus systématique.

Quel peut être le principe de ce système de croyances qui soutiennent les images par lesquelles l'homme archaïque fait correspondre entre eux les domaines de la nature et de la vie sociale? Il semble que les analyses de Leenhardt soient des plus propres à nous guider vers une solution de ce problème. D'une part, en effet, nous constatons l'étroite relation de la pratique symbolique et des exigences du travail¹ : elle intervient chaque fois que le cultivateur prend conscience de sa dépendance à l'égard de phénomènes naturels insuffisamment maîtrisés ; elle représente ces phénomènes sous leur aspect le plus favorable (sécheresse tour à tour provoquée et conjurée, croissance des plantes). Mais une autre préoccupation interfère avec ce souci technique : celle d'assurer le maintien de l'ordre social — d'assurer, par exemple, la réglementation de l'inceste. L'ordre social est garant de l'adaptation à la nature : il pénètre celle-ci et l'organise — tout au moins dans des secteurs étendus. Ce n'est pas la technique qui inspire la classification des plantes et des animaux dans les catégories mâle et femelle² ; cette correspondance émane du désir de dominer le milieu naturel à partir de l'ordre social.

On voit bien dès lors en quoi peut consister l'image : elle est une construction destinée à instaurer la correspondance entre deux séries d'institutions — ici technique et sociale. Il y a des plantes qui, de par leur forme, leur couleur, ou, plus généralement, en vertu d'une association fugitive et bien souvent disparue de l'esprit des contemporains, ont paru se rattacher à quelque caractère sexuel de l'homme ou de la femme : la société a fixé ces associations, les plantes ont été réparties dans les deux catégories mâle et femelle, cultivées par des individus de leur « sexe », objets d'interdits pour les individus du sexe opposé... L'image, la représentation symbolique, permet ici d'opérer une transposition du social dans le technique, et réciproquement :

1. Il peut arriver que d'autres problèmes que ceux du travail commandent également la construction symbolique : ce peuvent être, par exemple, ceux qui concernent la santé et les « techniques du corps » (M. MAUSS, *Ibid.*, p. 365 sq.), ou ceux qui concernent la procréation.

2. Dans l'exemple, évoqué plus haut, de la civilisation néo-calédonienne, il y a des plantes mâles et des plantes femelles (*Gens de la Grande Terre*, p. 18-22).

elle confère un *sens* aux objets de la nature en les classant par rapport aux activités humaines, et à celles-ci en leur trouvant des corrélats dans le monde animé ou inanimé. Elle est en général l'élément d'un mythe en puissance. Elle est soutenue par toute une construction de croyances qui s'épaulent les unes les autres. Elle est fixée dans le langage. Le langage, en effet, est un facteur puissant de l'organisation symbolique : depuis les emblèmes — telles les écorces tressées des Néo-Calédoniens, indiquant le deuil, la fête, la guerre ou la paix¹ — jusqu'aux discours des chefs et des prêtres, la parole est ordonnatrice et évocatrice d'images : elle n'en est pas seulement le signe. Le mot propre, dit Leenhardt, est le principe de l'action juste : il l'est aussi du symbole juste.

La représentation symbolique archaïque, loin de s'effectuer par un phénomène de participation spontanée, en fonction d'associations par ressemblance et de phénomènes affectifs sous-jacents, exige une invention ample et structurée : « La participation, disait Mauss, n'est pas seulement confusion, elle suppose un effort pour confondre et un effort pour faire se ressembler. »². Un effort qui se greffe sur celui du travail, et sur celui de la construction des structures sociales, et qui les fait communiquer.

Deux types de conduites, qui paraissaient proches l'un de l'autre, se différencient fortement si nous cessons de les considérer à part de leur fonction. Qu'il soit opportun d'en prendre conscience, certaines études de psychologie de l'enfant ou des primitifs nous permettraient de le vérifier.

D'une part, en effet, n'a-t-on pas été tenté parfois de valoriser à l'excès l'imagination enfantine, parce qu'on l'a trop vite assimilée à celles des mythes ? Chez l'enfant, dit Jung, « la civilisation n'a point encore oblitéré la pensée spontanée et primitive »³. Et il cite quelques comportements enfantins qui peuvent faire penser à la reviviscence spontanée de mythes archaïques : l'explication de la naissance par l'hypothèse de la renaissance des morts, la découverte de la Déesse-Mère, l'explication de la fécondation par l'absorption

1. LEENHARDT, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, p. 44-45.

2. Cité par I. MEYERSON, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris, 1947, p. 131.

3. *Conflits de l'âme enfantine*, Paris, s. d., p. 16.

d'un fruit... On sait tout le parti que Jung a pu tirer de ces rapprochements dans sa théorie des archétypes. Mais ne faut-il pas remarquer ici que bien des croyances de l'enfant sont suggérées par les propos et les contes des adultes? Ce sont eux qui, sans qu'ils s'en doutent, provoquent en l'enfant des constructions plus ou moins cohérentes : il y a, dans leurs conversations, ou dans les conversations des enfants entre eux, la source de la plupart des mythes enfantins ; les idées de renaissance ou de déesse de la Maternité, pour ne prendre que ces deux exemples, ne peuvent-elles trouver leur origine dans certains contes ou propos d'inspiration religieuse? L'activité imaginative de l'enfant s'empare avidement des interprétations que lui fournit l'adulte, les généralise et, dans certains cas, les systématise de façon originale. Mais on ne découvre jamais en elle de thèmes véritablement constructeurs : c'est l'imitation, c'est l'éveil d'émotions conditionnelles capricieuses qui donnent aux images enfantines leur structure labile et incohérente. Parfois, cependant, un grand problème s'impose à l'enfant : celui de la naissance, celui de son avenir, et l'on a alors affaire à des histoires continuées, qui ne présentent pourtant pas la fermeté des mythes.

Inversement, on a eu tendance à sous-estimer l'importance culturelle de l'imaginaire archaïque, en mettant à sa base la catégorie de la participation. A l'opposé de la classification conceptuelle fondée sur une observation des propriétés objectives, la participation ferait fusionner les êtres et les objets dotés d'une tonalité affective analogue, qu'ils soient sources de crainte, de désir ou d'espoir. Les correspondances que le mythe découvre entre les phénomènes du domaine naturel et ceux du domaine humain reposent en effet sur des processus de cet ordre : elles témoignent cependant d'obscures questions sur l'origine de phénomènes biologiques (naissance, croissance, vigueur, maladie, mort) et sur leur correspondance avec les activités techniques ou sociales¹. Il s'agit bien d'un système, à propos duquel on aurait tort sans doute de parler de philosophie, mais qui pose les fondements d'une investigation cosmogonique ultérieure².

1. Ou, aussi bien, sur la cause des phénomènes naturels. H. WALLON insiste sur l'importance, pour l'avènement de la notion de causalité, de la recherche, par le primitif, des puissances invisibles qui expliquent le monde visible (*De l'acte à la pensée*, p. 112-117).

2. Cf. P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1949.

Ce doit donc être le premier résultat d'une comparaison entre phylogénèse et ontogénèse de nous amener à refuser l'assimilation entre deux domaines aussi distants l'un de l'autre que le mythe et le jeu. Il n'y a pas une forme de pensée imaginative, mais plusieurs, et la première règle méthodologique reste bien de différencier et d'opposer¹. Du même coup semble irrecevable l'hypothèse d'une forme spontanée de la pensée. C'est par des médiations sociales que s'élabore la mise en relation du type symbolique : qu'il s'agisse des tentatives de l'enfant pour incarner en ses gestes le monde adulte, ou des tentatives du « primitif » pour trouver le lien de la nature au social, toujours la question à laquelle répond l'imaginaire prend sa source dans des structures sociales. Mais structures fort différentes, qui doivent entraîner des symbolismes diversifiés.

Une autre conclusion peut-être à dégager d'une telle comparaison serait relative à la nature de l'image. S'il est vrai que le réel n'y est saisi qu'en fonction de certaines institutions et de certains buts sociaux, l'image ne peut apparaître comme une copie, comme un reflet du réel.

C'est ainsi que, dans les rites propitiatoires, la représentation des phénomènes naturels — chaleur, pluie, élan des êtres et des plantes —, loin d'en être la reproduction, les transforme et les recrée en des stylisations plus ou moins complexes et rituelles. Il y a bien, en un sens, une tentative de copie, mais il y a aussi un détachement du perçu au profit du caractère social du symbole. D'une part, l'homme semble calquer son geste sur l'événement naturel dont il souhaite l'apparition, de l'autre il le façonne en fonction de consignes collectives, il en fait une manifestation de son adhésion aux croyances du groupe. *Dès son origine, et comme par nature*, l'image des primitifs, parce qu'elle veut faire communiquer le monde naturel et le monde social, et donner à celui-ci prise sur celui-là, est d'essence conflictuelle. Elle hésite entre l'accommodation du sujet au réel et l'assimilation du réel au moi social. Elle est instable, parce qu'elle est prise entre deux exigences : celle d'ajuster le moi au monde, celle d'ajuster la

1. Dans une même civilisation on voit coexister ces formes diverses. Ainsi les jeux coexistent avec les mythes. GRIAULE (*Jeux dogons*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris, 1938) a montré que les jeux d'enfants sont tournés, dans une civilisation africaine, vers l'imitation des conduites d'adulte, tout comme chez nous.

conduite du sujet aux activités rituelles du groupe. Car il n'est pas question d'imiter le réel individuellement : il faut le faire avec les autres, en accord avec eux, puisque c'est l'harmonisation du groupe et de la nature que le geste propitiatoire doit avant tout assurer.

N'y a-t-il pas une hésitation analogue dans les images enfantines ? Elles aussi semblent venir au bout d'un effort pour « faire ressembler ». Ce n'est pas la nature ici qu'il faut reproduire¹, c'est l'adulte et son comportement que l'enfant s'efforce d'imiter de façon plus ou moins réaliste. Mais, en opposition avec cette tendance au réalisme, l'image de l'enfant apparaît comme obéissant à des incitations sociales multiples. Non seulement elle est canalisée dans le cadre des jeux institués, proposés par les parents ou par les groupes enfantins, mais encore elle est toujours peu ou prou un langage, elle est expression sociale. La chose est nette, assurément, dans les pseudo-métaphores², par lesquelles l'enfant assimile les objets les plus divers à quelques objets-types de prédilection (deux autos ou deux maisons, l'une grande et l'autre petite, sont spontanément qualifiées : « bébé et sa maman », des phares d'auto sont des lunettes, etc.) : ici le langage constitue le cadre de la comparaison, et la métaphore est une affirmation sur la nature des choses, répond à une quasi-question, en un mot est préparée par les habitudes linguistiques. Il n'en va pas différemment dans les autres types de l'imaginaire enfantin. Dans les jeux d'imitation, le cadre est fourni par les techniques adultes, et il s'agit pour l'enfant de s'affirmer technicien, comme dans les métaphores il s'affirme individu parlant. Les images de l'enfant n'aboutissent à une transposition du monde réel que dans la mesure où il s'agit pour lui de se dire semblable à l'adulte. Ici encore, l'imagination n'est pas une pure et simple copie du réel, elle est un langage, elle est toujours un symbole collectif, même si l'enfant la conçoit dans la solitude.

Dans leur structure, l'imaginaire des civilisations archaïques et celui de la pensée enfantine offrent donc, au delà des différences que

1. Il arrive même que la nature soit comparée à l'homme. Ainsi, lorsqu'un enfant dit des vagues du lac : « On dirait les cheveux d'une petite fille qu'on peigne » (PIAGET, *La formation du symbole*, p. 241), on voit que l'enfant s'efforce de transformer le monde réel en fonction de modèles humains.

2. PIAGET en donne des exemples dans *La formation du symbole*, p. 241 ; cf. aussi notre livre *Les émotions et la personnalité de l'enfant*, p. 223-225.

nous avons soulignées, une ressemblance certaine. Dans les deux cas, l'image vient à la suite d'un désir, elle est imitation de la situation ou de l'objet absents, elle suppose l'accommodation des attitudes du sujet aux caractères de l'objet représenté. Mais ce façonnement du sujet par l'objet s'accomplit dans un contexte social, à l'invitation de certaines instances collectives, à l'aide de techniques fournies par la société. L'imagination exige que le sujet se place au point de vue des autres, abandonnant, pour un moment, les réactions automatiques de l'adaptation perceptive¹.

Ce qui a pu voiler ce caractère social de l'imagination, c'est sans doute qu'il se produit assez tôt des créations fictives dans un sujet solitaire, comme le prouvent le rêve et la rêverie. Mais se produiraient-elles s'il n'y avait pas un dédoublement du moi? Peut-il y avoir représentation sans que le moi prenne, à l'égard de lui-même, la distance qu'il prend quand il observe les gestes d'autrui, non pas pour les utiliser, mais pour les copier? L'imagination est tributaire d'un ensemble d'attitudes qui se sont constituées au cours des comportements imitatifs et des dialogues par lesquels l'enfant apprend, dès la première année, à se mettre à la place d'autrui et à s'en faire le représentant.

* * *

L'analyse historique des conduites nous permet de saisir en pleine lumière, au-dessous de l'apparence d'immédiateté, leur complication et leur devenir. Là où l'étude ontogénétique en est réduite à noter la succession des conduites et se trouve parfois tentée d'admettre des formes spontanées de pensée, l'étude historique peut déceler des constructions complexes, où interfèrent les activités techniques et sociales, les savoirs, les croyances... Elle incline alors le psychologue de l'enfant

1. La perception est une préparation à l'action sur le monde. Elle consiste en l'apport d'attitudes, façonnées au cours de nos expériences, et tout spécialement des expériences techniques (cf. la théorie de BRUNER et POSTMAN, *Perception, cognition and behavior*, *J. of Personality*, 1949, p. 14). Elle inaugure une adaptation préintelligente à l'objet, mais elle ne comporte pas, comme les activités imaginatives, une observation et une reproduction de l'objet. Il y a dans l'imagination une reprise et une restructuration des activités perceptives, en vue de représenter un tableau disparu (Pierre Janet). Il ne semble pas possible de penser avec Alain que l'imagination soit seulement « le sentiment d'un mouvement de soi » (cité par J. CHÂTEAU, *loc. cit.*, p. 198 et p. 256, note 2). La perception n'est que la matière première de l'activité perceptive.

à prêter attention à l'influence des institutions sur le développement psychologique, et à son tour il découvre, au delà de l'impression première d'immédiateté, que les conduites de l'enfant sont des constructions psychologiques et sociales, indissolublement.

Partant du jeu, du rêve, on avait pu croire que l'imagination témoignait d'une pensée spontanée. Les études de psychologie historique ne semblent pas confirmer cette hypothèse. Elles nous indiquent que l'imagination archaïque est une construction fortement socialisée et institutionnalisée, une construction calculée, stylisée, aux fonctions définies, fort différente des créations intuitives. Et à son tour, l'imagination de l'enfant, à la lumière de l'étude historique, va nous apparaître comme obéissant à des institutions psycho-sociales. Elle ne serait pas possible sans l'édifice des techniques matérielles, sociales et intellectuelles au milieu desquelles vit l'enfant : elle fait partie des essais, souvent maladroits, par lesquels il fait correspondre des domaines différents, pour s'élever au niveau des conduites de l'adulte. Au-dessous de la vivacité de ses gestes et de ses propos, il y a chez l'enfant qui joue ou qui fabule une trame d'attitudes altérocentriques qui consistent en l'imitation des conduites de ses parents ou de ses maîtres, et qui sont régies, indirectement, par les institutions de sa société.

Les conduites de l'enfant, loin d'être une production autonome, sont sous-tendues par celles que l'humanité a conquises au cours de l'histoire. C'est par rapport à celles-ci, et aux institutions qui leur correspondent, que l'enfant en effet doit apprendre à se situer. Dans cet effort il acquiert les attitudes des hommes qui l'ont précédé, et reproduit leurs conduites à la mesure de ses capacités. C'est ce travail d'ajustement que la psychologie de l'enfant doit se donner pour tâche d'explorer : elle y sera aidée si elle articule ses recherches avec celles de la psychologie historique et sociale.

PH. MALRIEU.
